

**NIKOLAJ BERDJAJEV,***Sudbina čovjeka u  
suvremenom svijetu,*

- prijevod: Nikola Tahller,
- Verbum, Split, 2007., str. 117. (tvrđi uvez)

Specifičnost koja određuje rusku filozofiju 19. i 20. stoljeća jest njeno bitno religiozno obilježje. Neupitna je činjenica da su ruski filozofi – dakako prije Oktobarske revolucije – svoja filozofska razmatranja temeljili na kršćanskoj personalitičkoj filozofiji, tj. filozofiji koja pojam uzvišenosti i dostojanstva ljudske osobe promatra u svjetlu stanovite »teofanije« ili, jednostavnije rečeno, Božje objave u svijetu. Ova prožetost religiozne misli i racionalnog pokušaja tumačenja stvarnosti primjetna je kako kod ruskih religioznih filozofa poput Nikolaja A. Berdjajeva<sup>1</sup>, Vladimira Solovjeva, Nikolaja O. Losskija, tako i kod ruskih književnika kao što su Fjodor M. Dostojevski i Lav N. Tolstoj.

<sup>1</sup> Ovom prilikom nameće se važnim ukazati na nekoliko bitnih crtica iz Berdjajeva života. Rođen je 1874 g. u Kijevu, a umro 1948. g. u Clamartu u Francuskoj. Već i samo njegovo osobno i filozofsko određenje – kršćanska personalistička filozofija – dovela ga je u rani sukob s boljševičkom vlašću u Rusiji. Više puta je zatvaran i osuđivan, na kraju je prognan iz ondašnjeg Sovjetskog Saveza. Završio je u Francuskoj, točnije u Parizu i Clamartu, gdje je i stvorio najveći dio svojih filozofskih radova. Upravo u tom vremenu, naime, na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće, postojala je velika kolonija ruskih duhovnih stvaratelja u Francuskoj, posebno u Parizu. Jedan od njih je i Tolstoj, koji je neko vrijeme boravio upravo u Parizu.

Upravo ovu odrednicu, tj. prožetost filozofije i religioznosti, možemo na poseban način uočiti kod ruskog filozofa Nikolaja Berdjajeva. Njegovo djelo *Sudbina čovjeka u suvremenom svijetu* jest zapravo pokušaj promatranja i tumačenja događaja te strahota vezanih uz njih – nastanka totalitarnih sistema boljševizma i nacionalsocijalizma, a koji su se odigrali na svjetskoj pozornici u prvoj polovici 20. stoljeća – u svjetlu kršćanske poruke. Berdjajev tako svoje razmatranje u ovoj knjizi počinje upravo tumačenjem pojma povijesti, upuštajući se pritom u otvorenu polemiku s filozofima poput Marxa i Hegela. Temeljno pitanje koje Berdjajev pritom postavlja tiče se odnosa čovjeka prema povijesti, tj. stvarnosti općenito. Odnosno, jednostavnije rečeno: Je li čovjek aktivni subjekt te povijesti, utječe li on na nju svojim racionalnim, ali i neracionalnim djelovanjem, ili je povijest zapravo pozornica na kojoj se isprepleću smisao i besmisao, individualno i nadindividualno, neovisno o samom čovjeku? (Usp. str. 6.)

Protiveći se prvotno Hegelovu stavu da subjekt povijesti nije čovjek već »neljudski razum«, dok bi kod Marxa to bila nadindividualna ekonomija – dakle, i kod jednog i kod drugog ono što se događa mimo i neovisno o čovjeku – Berdjajev želi naglasiti da je čovjek važan sudionik i sustvaratelj te povijesti; ukazujući pomalo apokaliptično, na opasnost povijesnih procesa po samog čovjeka i njegov opstanak općenito. Ova

se opasnost očituje prije svega u totalitarizmima poput komunizma, nacional-socijalizma i fašizma. Tako Berdjajev beskompromisno veli: »Čovjeku prijete opasnost da ništa neće ostati od njega samog, za njegov osoban, intiman život, nikakve slobode njegova duhovnoga života, njegove stvaralačke misli. [...] Od čovjeka traže da sve bez ostatka preda društvu, državi, klasi, rasi, naciji. [...] Događa se potres u samim pratemeljima ljudske egzistencije« (str. 9). Rješenje u kojem se predlaže puko predanje, ili pak puko bježanje pred poviješću (npr. hindusitička religija koju Berdjajev izričito spominje) za njega je neprihvatljivo. Jedino i pravo rješenje jest suočavanje i humaniziranje ovakve povijesti u kršćanskom smislu. Tako se u daljnjem tijeku izlaganja Berdjajev okreće detaljnijem razmatranju ondašnjih europskih totalitarizama, dekadenciji društva te njegovom kristijaniziranju i humaniziranju.

Ono što se, prema Berdjajevu, događa u suvremenim europskim totalitarizmima, jest čista dehumanizacija čovjeka. Dehumanizaciju Berdjajev promatra u istom rangu kao i dekristijanizaciju. Istinski humanizam, naime – tj. poštivanje i vrednovanje ljudske osobe – biva jedino i na najjasniji način osiguran upravo u kršćanstvu. Tako i prije humanizma europskog prosvjetiteljstva Berdjajev ukazuje da postoji humanizam koji gleda sa strahopoštovanjem prema ljudskoj osobi budući da je ona u sebi nositelj slike Božje (usp. str. 23). Ber-

djajevo kritiziranje i odbacivanje suvremenih totalitarizama i više je nego očito i jasno. Oni su čisti primjeri dehumaniziranja, a time i dekristijaniziranja svijeta. Osim ovih primjera, za Berdjajeva se ta dehumanizacija očituje i kroz druge elemente, poput književnosti. Razlog tome je što književnost – pod ovim Berdjajev podrazumijeva europsku književnost 19. i dijelom 20. stoljeća – zapostavlja čovjekovu metafizičku i mističnu dubinu. Ono na što naš autor ovdje želi opravdano ukazati, a time i kritizirati, jest neopravdano zapostavljanje religiozne tematike u europskoj prosvjetiteljskoj književnosti.

Za primijetiti je da autor ne ulazi u dublje razmatranje ove, kako je on naziva, dehumanizacije u književnosti. Kao primjere, on spominje – ne osobito eminentne – autore poput Malrauxa, kod kojeg čovjek iščezava u instinktima sadizma te npr. Lawrencea, kod kojeg čovjek iščežava u mističnoj stihiji spolnosti... Njihovo tek usputno navođenje stvara dojam da našem autoru nije u potpunosti pošlo za rukom dokazati da je europska književnost uistinu dehumanizirajuća. Takva konstatacija iznimno je teška optužba, pa i za samu književnost budući da se u njoj može naći izvrsnih primjera humaniziranja društva i čovjeka. Stoga je bilo za očekivati da će Berdjajev osim puke tvrdnje dehumanizaciji i u književnosti detaljnije i razmotriti te iznijeti jače argumente od onih da netom spomenuti autori zapostavljaju religiozne teme.

Berdjajev se dalje osvrće na dvije bitne kategorije današnjeg suvremenog društva, a to su liberalizam i demokracija. Općenito, on zauzima negativan stav i prema jednom i prema drugom. Pokušajmo promotriti zašto. Prvo što moramo uočiti pri Berdjajevljevu kritiziranju liberalizma jest pozicija s koje on kritizira liberalne ideje, a to je kršćanska personalistička filozofija. Druga važna činjenica koju valja imati na umu pri Berdjajevljevu promatranju liberalizma, jest ta što on sam liberalizam gleda kroz prizmu francuske sociološke škole i njeno promoviranje liberalizma, pri čemu se sloboda promatrala kao društvena datost, tj. društvo (odnosno zajednica) je ono koje na najbolji način čovjeku osigurava i potvrđuje slobodu. Međutim, zaključuje naš autor, »ne postoji samo sloboda u društvu već i sloboda naspram društva« (str. 35). Bit njegove kritike liberalizma je upravo ovo pozitivističko gledanje na čovjeka koji ne želi uvidjeti da je čovjek i da je time njegova sloboda, prvotno duhovnog reda. Tako, prema našem autoru, od velikih obećanja francuske revolucije nije ostalo ništa.

Francuska revolucija, i u njoj jakobinska stranka, počiva između ostalog i na etatizmu, namjeri da se građane jedne države odgaja isključivo prema jednom svjetonazoru. Tako je, prema Berdjajevu, želja za slobodom misli pretvorena u dogmatiku slobodoumlja. Vezano uz ovu postavku, on kritizira i liberalnu postavku *laissez faire* ekonomije kao neograničene mogućnosti stjecanja pri-

vatnog vlasništva. Za njega je to čisto materijaliziranje slobode. Ovakav liberalizam je, po njemu, »odvojio prava od obaveza« (str. 32), naglašavajući pritom prvotno prava, a tek onda obveze prema zajednici, ako uopće i postoje. Za primiti je da se Berdjajev ovdje očituje, s jedne strane, kao kršćanski mislilac no, s druge, kao dijete vlastite majke, a to je zemlja iz koje potječe, Rusija. Koliko god to dalje kritizirao, ipak će ovi pojmovi, poput »dirigirane ekonomije«, za njega biti ispred slobodnog tržišta budući da dirigirana ekonomija od strane države nikad ne bi dovela do potresa kakav je pad burze i velika ekonomska depresija, a koja se primjerice zbila u Americi, čemu je Berdjajev sam bio svjedok. Dirigiranu ekonomiju, dakle, ipak gleda s većom simpatijom negoli stvarnost slobodnog tržišta. Štoviše, kapitalistički svijet, koji se diči slobodama, zapravo ugrožava slobode pojedinaca na najperfidniji način. Tako on vrlo hrabro zaključuje: »U kapitalističkom svijetu sloboda je bila povlastica rijetkih, ali i za te rijetke to je bila sumnjiva povlastica« (str. 39). Berdjajevljevu pogled na kapitalizam treba promatrati u duhu ondanjeg buržoaskog društvenog sistema po kojem je nekolicina bogatih iskoristavala veliku većinu radnika. Berdjajev se kapitalizmu vraća i u daljnjem tijeku izlaganja

Iako se svom žestinom okomio upravo na buržoaziju, u oči posebno upada i Berdjajevljeva kritika demokracije. U tom smislu ovdje se nameće i više

nego važnim pitanje: Što čini bit Berdjajevljeva odnosa prema demokraciji? Kako u ovom djelu, tako i u ostalim<sup>2</sup>, on se općenito negativno odnosi prema demokraciji. Kad on razmatra načelo demokracije, prvotno što poručuje jest: »Mene zanimaju duhovne praosnove demokracije.«<sup>3</sup> Kad govorimo, međutim, o ovim »duhovnim« praosnovama demokracije, onda se one, prema Berdjajevu, očituju u njenom formalizirajućem karakteru opće volje te nemogućnosti postavljanja krajnjeg kriterija istine i vrijednosti. Pojam opće volje Berdjajev problematizira na primjeru francuskog filozofa J. J. Rousseaua, i njegovu stavu o suverenitetu naroda. Rousseau je, prema Berdjajevu, vjerovao da je opća volja suverenog naroda bezgrješna i sveta, što nikako ne može biti točno (usp. str. 48). S druge pak strane, u demokraciji se niveliraju etičke i religiozne vrijednosti. To ujedno čini i bit Berdjajevljeva negativnog odnosa prema demokraciji. Ono što bismo danas zapravo nazvali moralnim relativizmom, Berdjajev je već naslutio u prvoj polovici 20. stoljeća. Same »vrijednosti« demokracije, poput npr. tolerancije, svode se na puku popustljivost. Tako Berdjajev kaže: »Ona (demokracija) je tolerantna, jer je indi-

ferentna, jer je izgubila vjeru u istinu, i nema snage izabrati istinu.«<sup>4</sup> Iz ovog formalizma i skepticizma izvire, prema njemu, i sekularni karakter demokracije.

U svom razmatranju demokracije on se prvotno poziva na francuskog političkog teoretičara Tocquevillea, koji je, po njemu, u demokraciji vidio opasnost za slobodu (usp. str. 52). Bit Berdjajevljeva razmatranja demokracije ogleda se u tome što ju promatra kroz prizmu »buržoazijskog individualizma zapadnog društva«, a koji je u potpunosti izgubio svijest za socijalno. U kontekstu netom spomenutih Berdjajevljevih stavova o formalizmu i indiferentizmu demokracije, on kao rješenje nudi upravo izvjesni oblik centralizacije moći. Prema njemu, demokratsko načelo mora biti povezano s aristokratskim i monarhističkim elementima, koji će pružati ipak jedan vid sigurnosti za razliku od čiste buržoaske demokracije koja to nikako ne nudi (usp. str. 44).

U tom smislu Berdjajev, raspravljajući o dva, za njega ekstrema – buržoaskom individualizmu, s jedne, te kolektivizmu, s druge strane – zaključuje da su i jedan i drugi pogubni za osobu. Za buržoaski individualizam kaže da je prepoznatljiv po tome što je zasnovan na isključivosti slobode pojedinca u svakom pogledu, naročito onom ekonomskom, te tako, svodeći ljudske odnose na prin-

<sup>2</sup> Pritom mislimo prvotno na njegova druga dva djela u kojima se dotiče demokracije, a to su: *Novo srednjovjekovlje*, Split, 1991., *Filozofija nejednakosti*, Budva, 1990.

<sup>3</sup> N. BERDJAJEV, *Novo srednjovjekovlje*, Split, 1991. Citrano prema: Ivan Devčić, *Berdjajeva kritika demokracije*, u: Pavo Barišić (ur.), *Demokracija i etika*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2005, str. 209.-222. Ovdje 210.

<sup>4</sup> *Novo srednjovjekovlje*, str. 81. Citrano prema: Ivan Devčić, *nav.*, dj. str. 210.

cip razmjene, najbolje oslikava Hobbesovu tvrdnju da je čovjek čovjeku vuk. Problematičnost buržoaskog individualizma ogleda se u tome što u potpunosti briše u čovjeku svijest za onim socijalnim, zajedničkim. Iako to direktno ne spominje, očito je da ovdje misli na ono što mi danas podrazumijevamo pod pojmom općeg dobra (usp. str. 57). Drugi ekstrem je kolektivism. Nikada kolektiv, prema našem autoru, nije igrao tako veliku ulogu kao u to (njegovo) vrijeme. Berdjajev, istina, polazi od činjenice da je težnja za kolektivom čovjeku urođena. Međutim, ranije su se kolektivi, kao prirodni izričaj težnje u zajednici, oblikovali prirodno, jednim dijelom i kroz religiju. Danas imamo anarhističko-despotski oblik organiziranja kolektiva, pri čemu se iz vrha mobiliziraju velike mase. Posebno je zanimljiva, ali i zabrinjavajuća, činjenica kako iznimno veliku ulogu u današnjim kolektivima igra mladež. Čini se da je nju najlakše motivirati, ali i instrumentalizirati. Ono što je također specifično za kolektivism, jest to da izvrće red stvarnosti kada se radi o pojmu istine i laži. Istina, tj. Bitak, ne nameće se – parmenidovski govoreći – od sebe, već od nekog središta moći koji ju, u principu, uvijek izvrće sebi u korist. (Usp. str. 55-67.)

Na razmatranje o kolektivizmu Berdjajev se nadovezuje razmatranjem o nacionalizmu koji je tada naprosto bukatio u Europi te, s njim povezanoj, rasnoj segregaciji. Berdjajev kaže za nacionalizam da je on više mržnja prema drugima

negoli ljubav prema vlastitoj naciji. A ne zaboravimo, upozorava naš autor: mržnja je jači pokretač od ljubavi. U tom smislu, iako to direktno ne spominje, Berdjajevu je ovdje u cilju razgraničiti pojam nacionalizma od zdravog patriotizma, kakav je zapravo nedostajao, ondašnjoj ekstremima prožetoj, Europi. Nacionalizam se u svojoj najbestijalnijoj formi – naime, onoj u Njemačkoj – širio upravo demagogijom mržnje. Na taj način nacionalizam više nije bio odlika vladajuće buržoaske klase, već širokih masa. Berdjajev ovdje također dobro zaključuje da su nacionalizam i etatizam bitno povezani. Etatizam, kao stav po kojem su građani jedne zemlje puki podložnici istoj, te koja se vodi načelom dirigitirane ekonomske uprave, pretvara se tako nužno u mahinito veličanje države i svega što je s njom vezano.

Za očekivati je tako bilo da će rastići nacionalizam dovesti do rasne politike u jednoj Njemačkoj (usp. str. 70-74). Osvrćući se na rasizam u ondašnjoj Njemačkoj, naš autor pomalo hrabro, a možemo s pravom reći i neopravdano, izlazi s tvrdnjom da je rasizam u Njemačkoj star koliko i sama njemačko-germanska nacija. Razlog zašto se rasizam proteže ovako duboko u korijene njemačke nacije leži, prema njemu, u sljedećoj činjenici: kršćanstvo, naime, nije uspjelo dovoljno kristijanizirati, a time i preobraziti, germanski duh od poganstva (usp. str. 74). Tako je svijest o čistoj germanskoj rasi tijekom povijesti rasla te svoje vrhunce, osim u 20. stoljeću, doživljavala poseb-

no u periodima njemačkog romanticizma i klasičnog idealizma: Richard Wagner, s jedne, te J. Fichte, s druge strane, predstavljaju – prema njemu – najbolje primjere za to. Da je njemačka nacija Versailleskim ugovorima bila ponižena te time i frustrirana, možemo se složiti s našim autorom. No reći da je u uzrok rasizma u njoj mnogo dublji te se nalazi u dubokim povijesnim procesima, još od odnosa Germana prema drugim narodima, poput Slavena i Romana, vrlo je diskutabilno, štoviše, i netočno.

U svakoj je povijesnoj epohi bilo ratova i netrpeljivosti naroda jednih prema drugima. Kako između Nijemaca i Francuza, tako i između Francuza i Engleza. Nationalsocijalistička i Hitlerova mržnja prema Židovima te sam Holokaust, kao *technicus terminus* i vrhunac tog užasa svojevrstni je povijesni faktum direktnog istrebljenja jednog naroda kakav se ne može naći ni u jednoj povijesnoj epohi. Uzrok hitlerovske mržnje prema Židovima, koliko god bio složen, toliko je s druge strane i jednostavan: želja domoći se židovskog bogatstva te time općenito smanjiti utjecaj Židova u svjetskom poretku. Kada se ovdje, međutim, kritički osvrćemo na neke Berdjajeve postavke, vezano uz rasnu diskriminaciju koja je vladala u nationalsocijalističkoj Njemačkoj, onda je važno isto tako naglasiti, a u svrhu izbjegavanja svake zabune: Berdjajevljeva je osuda rasizma jasna i nedvojbeno: »S gledišta suvremene znanosti rasna je torija mitologija, a arijska rasa neodrživa hipo-

teza. Ne postoje nikakve čiste rase. [...] Rasizam je grubo materijalizam, koji je primio mistični karakter, što i jest najužasnije« (str. 76).

Među daljnjim problematičnim točkama u Berdjajevljevu diskursu o Židovima jest i onda da se izvjesni oblici rasizma, tj. teorije o izabranoj rasi, narodu i naciji, mogu naći i, štoviše, u postoje, u samom židovstvu te bi se stoga same »antisemite moglo nazvati zapravo judaizantima« (str. 77). Judaizanti su oni koji se bore za očuvanje izvornog židovstva, a prema Berdjajevu, to su i oni koji promiču i zastupaju čistoću židovske rase. Neosporna je činjenica da su Židovi tijekom svoje povijesti radili na očuvanju čistoće svoje nacije – zabrana miješanja s drugim narodima itd.. Međutim, ovo očuvanje vlastite nacije imalo je za cilj očuvanje i zaštitu jahvističkog i mono-teističkog kulta, a ne direktnu mržnju i, još manje, istrebljenje ostalih naroda. U kontekstu ondašnje semitske kulture koja je bila prožeta različitim negativnostima od politeizma, preko hramske prostitucije, to očuvanje čistoće židovske religije ipak trebamo promatrati u drugačijem svjetlu – naime, kao stanovitu vrlinu. Pripisivati stoga rasističke elemente samom židovstvu, dovodeći u paralelu judaizante i rasizam tipa njemačkog nationalsocijalizma, pa bilo to i od Berdjajeva, iznimno je smiona, a za nas, u ovom slučaju, pogrešna i promašena tvrdnja.

U kontekstu rasprave o nacijama Berdjajev se dotiče i jednog vrlo zani-

mljivog pitanja, a to je, kako sâm navodi, »buđenje naroda s Istoka«. Počevši prvotno od kristijanizacije, a onda kasnije i kolonizacije velikih zemalja Azije i Afrike, kršćani Europe su se prema ovim narodima odnosili, u načelu, nekršćanski. »Kršćanski narodi Zapada nisu se uopće kršćanski odnosili prema narodima nekršćanskog Istoka« (str. 83). To se sada Europi vraća kao stanoviti »bumerang«. Berdjajevu ovdje dajemo u potpunosti za pravo kada govori o želji upravo tih naroda za dominacijom na svjetskoj pozornici, počevši od vojne pa sve do one ekonomske. Nije li upravo ekonomsko čudo Dalekog istoka, poput Japana, a sada sve više i više Kine, dokaz ispravnosti Berdjajevljevih teza izrečenih prije 90-ak godina? Berdjajev, naime, otvoreno govori da ti narodi ne žele više biti eksploatirani te da je samo pitanje časa kada će oni, zbog svoje brojnosti, iz pasivne prijeći u aktivnu poziciju.

Zadnje, četvrto, poglavlje Berdjajev posvećuje razmatranju kulture te u kontekstu tog razmatranja pokušava također izreći sud o kršćanstvu općenito. U tom smislu on pokušava dati okvire jednoj novoj duhovnosti. U čemu se sastoji bit krize kulture, prema Berdjajevu? Odgovor: u zbacivanju njenih aristokratskih temelja te zamjenjivanju istih plebejskim. Ono na što Berdjajev ovdje s pravom ukazuje jest problematičnost kulture koja je postala svrhom samoj sebi. Iako to direktno ne spominje, naš autor ovdje misli na stav *larpurlartizma*,

kakav je u ono vrijeme vladao u Francuskoj. To je stav koji smatra da su kultura i umjetničko stvaralaštvo svrha same sebi te da je upravo po tom načelu ona dostatno, sama po sebi, i vrijedna. Dakle, umjetnost bez neke posebne svrhe i cilja. Međutim, vodeći se iskonskim načelom da je kultura, a time i umjetnost, subjektivni izričaj objektivne stvarnosti, Berdjajev ukazuje na bitno socijalni element kulture. Svrha kulture je odražavati i time mijenjati stvarnost nabolje. Tako on kaže: »Umjetnost je [oduvijek] igrala socijalnu ulogu i nikada nije bila čista umjetnost« (str. 88). Aristokratski element kulture predstavlja u sebi onaj kvalitativni element koji sadrži nutarnju snagu mijenjanja stvarnosti, za razliku od plebejskog koji je postao neslobodan i ovisan o nekom centru moći: u komunizmu i nacionalsocijalizmu je to jedna partija, a u liberalnoj demokraciji ovisnost kulture kapitalu. Takvu kulturu Berdjajev naziva kulturom socijalnog naloga. Ona može postati dostupna širim masama tek uz uvjet ove prvotne provjere. Središnje pitanje koje Berdjajev ovdje postavlja jest, kako tu aristokratsku kulturu na jedan kvalitativan način učiniti dostupnom širokim dijelu masa jedne zajednice, tj. Države, budući da »mase ne smiju ostati u tami nekulture« (str. 88).

Takvu sintetičku sposobnost, prema našem autoru, ne posjeduje ni filozofija, ni znanost, ni obrazovanje općenito. Ona se nalazi u samoj religiji, u njezinoj duhovnoj podlozi. Tako Berdjajev

veli: »Visoka [aristokratska] kvalitativna kultura, lišena religiozne podloge, neizbježno se otkida od svenarodnog života i oblikuje usamljenu kulturnu elitu koja svoju odvojenost od naroda i svoju 'suvišnost' mučno proživljava« (str. 88). Religija, tj. Duhovnost, ona je, dakle, koheziona sila koja će, s jedne strane, paziti na kvalitetu same kulture te, s druge, sprečavati upravo 'barbarizaciju' i 'banalizaciju' kulture. Berdjajevu dajemo tako za pravo kada traži duhovnu podlogu kulture i to od umjetnosti preko arhitekture pa sve do same znanosti. Pritom on misli na moralno-duhovno ishodište same kulture, dakle, sve ono što čini bit ljudskog duhovnog stvaralaštva. Sve je to – i umjetnost, i arhitektura i znanost – dio kulture kao određenog izričaja ljudskog duha. Stoga, ako umjetnost, arhitektura i znanost ostanu lišene ovog duhovnog, ali i moralnog elementa, one se pretvaraju u puki tehnicizam, čega smo i mi danas svjedoci. U postmodernom ozračju – kojeg je Berdjajev intuitivno naslutio – sve i svašta naziva se kulturom i dobiva epitet kulturnog stvaralaštva. Upravo je postmodernoj kulturi, kada se radi npr. o umjetnosti, svojstveno to da nema nekog krajnjeg kriterija, tj. ishodišta.

U kontekstu razmatranja i preispitivanja kršćanstva, Berdjajev pri kraju svoga djela zaključuje da je samom kršćanstvu potreban nova duhovnost. U čemu se ona sastoji te zašto je došlo do krize kršćanstva? Ono je, prema Berdjajevu, ugroženo s raznih strana,

počevši od dva totalitarizma na koje se on uvijek i iznova vraća, pa sve do buržoaskog liberalizma. Što je, za njega u osnovi kršćanstvo? Ono je objava Boga, ali i radikalna objava čovjeka. Dalje, ono je isto tako razotkrivanje radikalnog, krajnjeg imanentizma, ali i krajnje transcendentalnosti. Ono što smo danas dobili zapravo je buržoasko kršćanstvo, a to je prilagođavanje kršćanstva ljudskim interesima. U čemu onda se nazire rješenje? U ponovnom oživljavanju ispravne kršćanske akskeze. Kršćanstvo se, u vidu askeze, često pogrešno shvaćalo kao bijeg od svijeta i nesposobnost suočavanja s njegovim konkretnim problemima. Za uočiti je kako Berdjajev ovdje primjećuje – iako to direktno ne spominje – socijalni problem koji se javio krajem 19. i početkom 20. stoljeća, a u čijem su rješavanju kršćani i Crkva jednostavno zakazali.

Učenjem o grešnoj ljudskoj naravi, pogrešnim tumačenjem pojma poniznosti te već spomenute askeze, kršćanstvo je samo još više produbilo jaz između svojeg učenja i problema koji su se ticali širih narodnih masa. Zbog toga mu je potrebna promjena i novi pristup, a on se sastoji u ispravnom tumačenju ovih pojmova. Tako autor ovdje na vrlo dobar način upućuje da askeza u izvorno kršćanskom smislu nikako ne smije značiti cilj, već sredstvo. Sredstvo u mijenjanju svijeta i radikalnom obnavljanju svijeta i čovjeka. Upravo je zbog toga potrebna i nova kršćanska duhovnost. Berdjajev ovdje s pravom primjećuje da



je naprosto neshvatljiva kršćanska strogošć kada je u pitanju privatno vlasništvo i spolna ljubav, te sve ono što čini moralno-socijalne probleme. Kršćanstvo se mora prema ovim problemima voditi načelom razboritog dijaloga. Tako on kaže: »Problem kršćanske antropologije, religiozni problem čovjeka, osnovni je problem naše epohe. [...] Kršćanstvu, preporođenom i obnovljenom, pripada danas zadaća obrane čovjeka, ljudskog dostojanstva, ljudske slobode... [...] Samo kršćanstvo može izgraditi nutarnju zajednicu budući da svi socijalni pokreti oraganiziraju samo vanjsko društvo« (str. 97).

Pojam obnove i nove duhovnosti, na kraju ovoga djela, predstavlja zapravo Berdjajevljev vapaj. Od rastuće dehumanizacije može nas spasiti samo novo, produhovljeno kršćanstvo. Na samom kraju Berdjajev pomalo apokaliptički zaključuje – a što je i opravdano, jer je završio jedan a na pomolu je drugi veliki sukob, tj. rat – da je svijetom zavladao polidemonizam, od kojeg ga je kršćanstvo već prije oslobodilo. Čovjek se, naime, predao demonskim i socijalno-kozmičkim silama, a što je rezultiralo bezumljem i raznim vrstama opsjednutosti rasom, nacijom itd... Od svega toga

jedino nas može spasiti nova duhovnost kršćanskog vida budući da je kršćanstvo u svojoj osnovi religija ljubavi prema čovjeku i Bogu (usp. str. 100).

Na kraju djela *Sudbina čovjeka u suvrmeno svijetu* nailazimo na pogovor vrsnog poznavatelja Berdjajevljeve filozofije, Ivana Devčića. Devčić nas kratko upoznaje sa sadržajem samog djela, ne donoseći većih kritičkih opaski na račun mnogih – za nas dvojbenih – autorovih postavki, a što je možda bilo za očekivati (usp. 104-116). Posebno i zbog toga što je recepcija ruske religiozne filozofije na našim prostorima prilično siromašna. Promatrajući stoga na jednoj strani rusku čistu filozofiju, a na drugoj književnost koja opet predstavlja izričaj filozofske misli, samo u stilu i obliku književne metode, s pravom se može tvrditi da je na europskom tlu recepcija ruske književnosti mnogo veća negoli čiste filozofije. Stoga se nadamo da će objavljivanje djela poput ovih na hrv. jeziku pridonijeti boljoj i kvalitativnijoj recepciji ruske filozofije kako na našim prostorima, tako i u samoj Europi. Upravo zbog toga nadamo se i drugim izdanjima ove vrste.

**Stjepan Radić**